anuário antropológico
v. 45 • n. 2 • maio-agosto • 2020.2

Aquém da possessão: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana

Below possession: the notion of irradiation in the studies of African diaspora religions

DOI: https://doi.org/10.4000/aa.5861

Cecília C. do Amaral Mello • Universidade Federal do Rio de Janeiro– Brasil

ORCID: 0000-0001-5920-6060
ceciliamello@ippur.ufrj.br

Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS-Museu Nacional-UFRJ e Professora Associada do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR-UFRJ). As pesquisas de campo realizadas foram viabilizadas com recursos da CAPES e do CNPq.

O tema do transe de possessão atravessa a história dos estudos das religiões de matriz africana, ao longo da qual foi objeto de enfoques diversos, que vão desde abordagens médico-naturalistas, até aquelas que procuram experimentar as consequências do encontro entre conceitos e práticas nativas e antropológicas. A partir de uma pesquisa de campo extensa em uma pequena cidade do extremo sul da Bahia, Brasil, com um grupo que se define como afro-indígena, observamos o uso da noção de irradiação para designar uma força que atravessa os corpos e os transforma ou, antes, os modula, tornando-os, em alguma medida, outros, estado no qual ocorreria a transmissão do axé. A partir da análise da produção bibliográfica do campo das religiões de matriz africana, este trabalho visa, num primeiro momento, cartografar os usos e sentidos da noção de irradiação em outros contextos etnográficos, nos quais muitas vezes é interpretada como uma espécie de "semitranse". Num segundo momento, este trabalho visa tirar as consequências da perspectiva nativa a respeito dessa força, entendida não como um estágio prévio, mas como um outro modo, próximo, porém, distinto do transe de possessão.

Religiões de matriz africana. Candomblé. Umbanda. Possessão. Irradiação. Afro-indígena. Bahia

The theme of trance of possession has been the object of diverse approaches throughout the history of African diaspora religions, ranging from medical-naturalist approaches to those seeking to experiment with the encounter between native concepts and practices and anthropological thought and practices. Based on an extensive fieldwork in a small city in the extreme south of Bahia, Brazil, with a group that defines itself as afroindigenous, we observe the use of the notion of irradiation to designate a force that crosses bodies and transforms and modulates them, turning them, to some extent, into others, and through which the transmission of the axé would occur. From the analysis of the bibliographical production of African diaspora religions, this work aims, at first, to map the uses and meanings of the notion of irradiation in other ethnographic contexts, in which it is often interpreted as a kind of "semitrance". Secondly, this work seeks to draw the consequences of the native perspective on this force, understood not as a previous stage, but as another mode, close but distinct from trance of possession.

African diasporic religions. Candomblé. Umbanda. Possession. Irradiation. Afroindigenous. Bahia.

Apresentação do problema[1]

O tema do transe e da possessão atravessa a história dos estudos das religiões de matriz africana, ao longo da qual foi objeto de enfoques diversos, tais como as abordagens médico-naturalistas-racistas (Nina Rodrigues, 1900 e Arthur Ramos, 1934, por exemplo), que entendiam o transe como patologia ou perturbação mental; as abordagens cultural-funcionalistas que descreviam o transe e a possessão como mecanismos "compensatórios" associados ao processo de adaptação social de indivíduos e grupos subalternizados (Bastide (1978 [1958]), até aquelas fenomenológicas que procuram enfatizar a dimensão do transe enquanto experiência vivida (Halloy, 2005; Wafer, 1991) ou experimentar as consequências do encontro entre conceitos e práticas nativas e antropológicas (Cf. Goldman, 2003; Rabelo, 2008 e Flaksman, 2014).

Marcador da singularidade das religiões afrodiaspóricas em sua "busca apaixonada do transe e do êxtase" (Bastide, 1971b, p. 434), ponto culminante da experiência ritual, catalisador do estreitamento da relação adepto-orixá/entidade e evento via de regra desejado e esperado por seus adeptos, o transe de possessão – enquanto objeto de estudo e análise antropológica – foi analisado majoritariamente em contextos rituais e nos quadros da subdivisão disciplinar que se convencionou chamar "Antropologia da Religião" e, mais precisamente, no campo de estudos das religiões de matriz africana nas Américas.

Em minha própria experiência etnográfica – voltada para o estudo das práticas artísticas, políticas e ecológicas de um movimento cultural afro-indígena de uma pequena cidade do extremo sul da Bahia –, travei contato com a experiência da *irradiação*, em contextos extrínsecos à institucionalidade religiosa e entendida pelas minhas interlocutoras enquanto prática próxima, porém distinta da possessão. Desta vivência do trabalho de campo advém o problema aqui proposto: qual tratamento antropológico dar para os casos em que fenômenos que poderiam ser lidos enquanto variações do transe de possessão ocorrem em situações da vida cotidiana e fora de um contexto estritamente religioso ou ritual?

No contexto pesquisado, emprega-se a palavra *irradiação* ou a expressão *estar irradiado(a)*[2] para designar alterações corporais inesperadas, desejadas ou não, que podem afetar integrantes do movimento cultural ou do público que os assiste em situações como representações teatrais, blocos, performances do grupo e até mesmo em sonhos e conversas em que orixás e caboclos estejam, de algum modo, "presentes".

O movimento cultural afro-indígena foi criado há 25 anos na cidade de Caravelas, extremo sul da Bahia, por jovens descendentes de negros e indígenas tornados trabalhadores rurais, moradores de uma região empobrecida da cidade. Suas atividades se organizam em torno de manifestações político-culturais criadas pelos próprios e oferecidas à comunidade de baixa renda, tais como oficinas de capoeira, dança afro, pintura, escultura em madeira morta, percussão e o bloco carnavalesco-manifestação política *Umbandaum*, momento de culminância e exibição pública dos trabalhos artísticos realizados ao longo do ano. O movimento promove, ainda, a reativação dos antigos blocos de Índio e das Nagôs, nos quais

1 Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no VII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, junho de 2019, painel "Novas Perspectivas para a Antropologia das Religiões de Matriz Africanas", coordenado por Miriam Rabelo e Clara Flaksman, a quem agradeço. Celia Collet gentilmente ofertou intuições que aqui foram parcialmente desenvolvidas.

2 O termo *irradiação* aparecerá em grafia normal ao longo do texto e em itálico nas citações e quando o sentido da sentença demande este marcador de ênfase. Os termos em iorubá serão mantidos em grafia sem itálico, considerando sua disseminação junto a leitores em língua portuguesa. As expressões nativas de mais de um termo aparecerão entre aspas.

desfilam integrantes mais velhos e onde acontece com alguma frequência o fenômeno da irradiação, analisado no presente artigo.

As descrições etnográficas sobre experiências de transe e possessão[3] fora do contexto ritual começaram a despertar a atenção dos(as) antropólogos(as) e a aparecer com mais frequência nas monografias nascidas no âmbito do Núcleo de Antropologia Simétrica do PPGAS-Museu Nacional[4], que buscam – através de trabalhos de campo de longa duração junto aos grupos estudados – uma abordagem pragmática e fiel à experiência e ao pensar nativos, em que as fronteiras entre "vida ordinária" e "religião" são menos demarcadas e os modos particulares da socialidade nativa, privilegiados. Em função do exercício comparativo aqui proposto, optou-se por dialogar sobretudo com as monografias em que esse tipo de modulação do transe aparece também designado sob o termo *irradiação* (e suas variantes, *radiar, irradiar, estar irradiado* ou *radiado*), embora seja necessário ressalvar que experiências semelhantes tenham sido identificadas em alguns trabalhos sob outra designação (barravento, encosto, dentre outros).

Assim, buscar-se-á tratar a experiência da irradiação sem reduzi-la às definições negativas – por exemplo, de "transe inoportuno" (Halloy, 2005) – e sem encerrá-la ou sobrecodificá-la pela possessão – por exemplo, as definição de irradiação como "semitranse" ou "estágio prévio da possessão". Sem deixar de reconhecer que essas são leituras possíveis e verdadeiras para parte das etnografias analisadas, a aposta do presente artigo, talvez arriscada, mas empiricamente calcada em dados etnográficos, é que, aplicando um exercício de minoração[5] que subtraia a onipresença da possessão como referencial da análise, a irradiação possa ser entendida como um modo singular da relação humanos-orixás (ou humanos-entidades), com características específicas e efeitos sociais próprios, para além, ou para ser mais fiel à perspectiva nativa, *aquém* do transe de possessão.

A partir da análise da produção bibliográfica do campo das religiões de matriz africana, este trabalho visa, num primeiro momento, cartografar os usos e sentidos da noção de irradiação em outros contextos etnográficos, com particular atenção às pesquisas desenvolvidas no estado da Bahia, nordeste brasileiro, mas não apenas. Ressalve-se que o presente exercício não entenderá a ideia de *irradiação* como um conceito já dado, cujos conteúdos distintos segundo o contexto etnográfico demandariam do(a) antropólogo o trabalho de estabilizá-lo, isto é, de circunscrever a "boa definição" ou a conceituação "mais completa" de irradiação.

Meu intuito, ao contrário, será o de entender como a irradiação é caracterizada e tematizada nas pesquisas monográficas referentes às religiões afro-brasileiras, de modo a repertoriar suas *variações* em diferentes contextos sócio-rituais, a partir da forma como é pensada e vivida pelos adeptos e candidatos a adeptos das religiões de matriz africana e, igualmente, pelos não adeptos que a experimentam. Sigo a abordagem transformacional proposta por Goldman (2016) e Banaggia (2014), a saber, de que "cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas" (Banaggia, 2014, p. 65). Assim, a partir da leitura e comparação de diferentes trabalhos etnográficos, determinadas variantes da noção de

3 Há um amplo debate no campo da antropologia da religião a respeito das definições de transe e possessão (para tanto, ver a extensa análise de Halloy, 2015, p. 93-128). Considerando que discutir as noções de transe e possessão em si mesmas não faria muito sentido numa perspectiva que se quer etnográfica, isto é, atenta aos seus usos num plano social específico, optei, no presente artigo, por uma expressão propositalmente genérica – o transe de possessão – para distingui-lo da irradiação. O transe de possessão remete ao processo de dupla-captura entre iniciado (ou candidato a iniciado) e a entidade espiritual a partir do trabalho de codificação (feitura); "íntima aliança" (Carmen Opipari, 2009) que é selada através da inserção da pessoa num contexto de culto.

4 Sob orientação do prof. Marcio Goldman. A referência a teses produzidas no âmbito do Nansi/Museu Nacional/UFRJ não é exaustiva e se atém ao período de 2010-2014.

5 O exercício de minoração é uma operação, um tratamento ao material, proposto por Gilles Deleuze (2010), inspirado pela obra do dramaturgo italiano Carmelo Bene, cujas experimentações "amputavam" os protagonistas de peças conhecidas, de modo a permitir o crescimento de personagens que seriam secundárias ou de virtualidades não desenvolvidas na peça original. O efeito desta operação de subtração não seria negativo; antes, ela permitiria e desencadearia processos positivos. Nas palavras do filósofo: "Mas o que sobra? Sobra tudo, mas sob uma nova luz, com novos sons, novos gestos" (Deleuze, 2010: 42). A presente análise inspira-se na transposição que Goldman (2014) e Barbosa (2004) fazem desse procedimento para a análise antropológica.

irradiação numa região poderão iluminar os sentidos do uso da noção em outro local, enriquecendo as possibilidades de leitura e compreensão deste fenômeno.

Num segundo momento, este trabalho intenciona tirar as consequências da perspectiva nativa, obtida pelo trabalho de campo[6] junto ao movimento cultural afro-indígena, que designa essa experiência pelo termo *irradiação*, distinguindo-a do transe de possessão. Indagamos, assim, se seria possível entender os casos de irradiação estudados em primeira mão não apenas como um estágio prévio ou uma possessão limitada ou incompleta, mas como um outro modo; próximo, porém, distinto do transe de possessão.

6 O trabalho de campo desenvolveu-se durante 24 meses, distribuídos sobretudo nos anos de 2004, 2005, 2006 e 2009. Novas incursões de curta duração (três meses) a campo foram realizadas nos anos de 2013, 2014 e 2017.

Variações da irradiação

A distinção entre "transe selvagem" em oposição à "transe domesticado ou socializado" se deve à Roger Bastide (1978 [1958]), que analisa o trabalho de codificação ritual do êxtase operado pelas casas de candomblé nagô da Bahia. Influenciado pelo culturalismo norte-americano, entende o transe longe da chave biologizante da "patologia" como era estudado até então, mas enquanto fenômeno perfeitamente coerente com os padrões culturais dos povos arrancados do continente africano pelo processo de escravidão. Como se sabe, o intuito de Bastide é o de atribuir inteligibilidade ao rito, demonstrando como sua estrutura espelha o mito e como as religiões de matriz africana, em geral, seriam depositárias de uma função social compensatória, invertendo a rígida hierarquia racial e social da sociedade brasileira (análise que foi objeto de inúmeras críticas ou re-leituras). Embora chame a atenção (em Bastide, 1978) para a importância de se entender o ritual enquanto experiência vivida, o nível de abstração da extensa e densa contribuição de Roger Bastide ao estudo das religiões de matriz africana volta-se mais para a busca da lógica e da regra, do que do desvio, da exceção e das variantes.

Em suas pesquisas, a noção de irradiação parece pouco ter a ver com os sentidos analisados nos trabalhos a seguir, mas sua contribuição não deixa de ter importância para o presente exercício, na medida em que associa a ideia de irradiação (que utiliza sem aspas), em primeiro lugar, à disseminação do espiritismo kardecista no Brasil, a partir de meados do século XIX, à linguagem científica que o acompanha e à emergência do conjunto de cultos que se convencionou chamar sob o nome de Umbanda, definida por ele como "uma valorização da macumba, através do espiritismo" (Bastide, 1971b, p. 439), uma religião "autenticamente" brasileira.

Assim, Bastide irá, num primeiro momento, utilizar o termo *irradiação* no sentido corrente, enquanto sinônimo de disseminação, expansão[7]. Porém, referindo-se à umbanda, irá empregá-lo de forma muito próxima ao uso nativo: a irradiação seria a emanação do axé e teria um efeito de cura: "a fumaça do tabaco afasta os fluidos funestos e ajuda a curar as enfermidades, assim como a defumação cria um ambiente propício à receptividade das vibrações e à *irradiação* dos guias" (Bastide, 1971b, p. 461). Por fim, Bastide se aproxima do sentido que desejo de algum modo sublinhar com esse trabalho e utiliza o termo *irradiaçã*o como sinônimo de *mediação* para designar a zona de intensidade que ligaria humanos e espíritos: "caboclos e pretos velhos como centros de *irradiação*, de mediação entre homens

7 Em suas palavras, "para julgar a profundidade da fé e a extensão da irradiação espírita, seria preciso fazer uma comparação tão-somente no interior dos quadros urbanos dos diversos tipos de confissão religiosa" (Bastide, 1971b, p. 432).

e as forças astrais" (1971b, p. 448, grifos meus).

Mas como as ideias não morrem nem evidentemente reconhecem fronteiras supostamente existentes entre diferentes tipos de cultos, a noção de irradiação –ela também – irradiou-se[8]. O primeiro sentido aqui delimitado é o de irradiação enquanto presença ou aproximação excessiva do orixá/entidade, cujos efeitos serão julgados positivos ou negativos a depender da pessoa e da situação.

No caso estudado por Miriam Rabelo (2008b), entre adeptos do candomblé de Salvador contemporâneo, a autora propõe uma análise da possessão enquanto prática que "canaliza fenômenos subjetivos, confere-lhes uma forma cultural e permite sua expressão em contextos legitimados socialmente" (Rabelo, 2008b, p. 88). A partir da trajetória de Curió, um candidato a iniciado, e de mais duas pessoas, entende-se como se dá o processo de iniciação no candomblé, segundo um trabalho de codificação progressiva do transe:

> Curió teve sua rotina transtornada: não conseguia trabalhar. Sentia que estava "irradiado", cercado pela presença do orixá que assumia o comando do seu corpo. Temeroso de sair à rua, foi ficando na casa de [mãe] Jandira. Diversas vezes pude vê-lo "soluçando": ficava quieto em algum canto, mas o menor ruído (uma campainha, um grito da rua) parecia provocar-lhe espasmos no corpo todo. O povo da casa acorria, algumas das filhas-de-santo de Jandira pousavam a mão no seu ombro e faziam-lhe uma leve massagem nas costas. Aos poucos ele se recuperava. Apesar do cuidado que demonstravam ter com ele, também riam por trás, comparando Curió a uma jovem grávida que, enjoada, constantemente provocava vômito ("engulhando"). Desesperado, Curió abraçava, aos prantos, a mãe-de-santo, pedindo ajuda. (Rabelo, 2008, p. 110, aspas da autora)

A irradiação do orixá é motivo de agonias e aflições para Curió, um pedreiro que havia ido ao terreiro apenas para fazer um singelo serviço, sem pretensão ou vontade alguma de se iniciar. Enquanto Curió sofre com a aproximação insistente de seu orixá e de seu exu, as filhas-de-santo se alegram e riem; o aspecto negativo da irradiação é, portanto, relativo: o que é perturbação para o candidato a filho de santo é motivo de celebração para a casa. Para o povo de santo, a irradiação é desejada quando entendida como indicador da possibilidade do que Rabelo chamou o "estabelecimento de uma relação duradoura com a divindade" (Rabelo, 2008b, p. 101), isto é da iniciação. A irradiação seria, portanto, uma forte evidência da vontade do orixá de que seu "filho" seja feito, e sua persistência pode levar a pessoa *irradiada* a iniciar-se, como de fato se deu no caso estudado.

A 400 quilômetros de Salvador em direção ao sertão, na pequena cidade de Lençóis, joia do sertão, a monografia de Gabriel Banaggia (2013) sobre o culto do Jarê[9] traz alguns exemplos do uso do termo *irradiação*. Aqui também a irradiação aparece como uma aproximação excessiva do orixá ou entidade, mais passível de ocorrer com candidatos à iniciação, podendo ser indicativa de uma "possessão com dificuldade de se consolidar" ou de uma "incorporação parcial",

8 Sobre continuidades e intercâmbios de linguagens e práticas entre espiritismo e candomblé, ver Rabelo (2008a) e Flaksman (2014). A etnografia de Flaksman sobre o terreiro do Gantois em Salvador traz um exemplo da relação do terreiro com uma liderança espírita (Flaksman, 2014, p. 42).

9 Religião afro-brasileira que existe exclusivamente na Chapada da Diamantina (BA).

cuja "gestão" caberá ao chefe do culto ou aos adeptos mais antigos operar. Em suas palavras:

> Nem toda incorporação se concretiza plenamente, sendo muitos os possíveis graus em que, e circunstâncias nas quais, elas acontecem. Diversas vezes, durante a chegada dos espíritos, as manifestações das entidades parecem encontrar dificuldade em se consolidar, podendo ser estimuladas ou suprimidas pelas ações dos presentes, em geral líder da casa, mas não somente. Nesses casos, em que acontecem as "*irradiações*" ou "seguimentos", os adeptos mais antigos buscam controlar as incorporações parciais, que em geral acometem as pessoas mais jovens ou com pouco tempo de iniciação, já que se considera que seus caboclos ainda são jovens, inexperientes, brutos, também no sentido de violentos, porém principalmente no de não-trabalhados, não lapidados (...). (Banaggia, 2013, p. 318, aspas do autor)

A noção de irradiação, tal como aparece nos casos estudados por Rabelo e Banaggia, pode ser aproximada daquilo que Bastide (1978) denominou de "transe selvagem" e Halloy (2005, p. 387) definiu como um "signo da eleição do indivíduo pela sua divindade e, consequentemente, um convite a se investir no culto". Nesses estudos, o material de campo indica que a irradiação seria sobretudo um estágio prévio ao transe de possessão e sua existência deverá ser de algum modo contida ou dirimida pelo processo de iniciação.

Halloy (2005, p. 388) estabelece uma distinção entre o *transe* esperado – aquele induzido pelo processo ritual – e o transe *inoportuno* – aquele que se daria fora do contexto ritual, por exemplo, em função do descontentamento da divindade em relação à não realização de obrigações por parte de seu filho de santo[10], quando a entidade faz um pedido ou exigência ou quando esta sobrevém para ajudar seu filho(a) em uma situação de perigo ou conflito. Halloy elenca, ainda, outras distinções realizadas pela literatura sobre transe de possessão, para além da clássica "transe selvagem" *versus* "transe domesticado" de Bastide (1978), por exemplo, entre "possessão feliz" e "possessão infeliz" (de Heusch, 1971 e 1995 apud Halloy, 2005), "possessão incontrolada" e "possessão controlada" (Rouget, 1980 apud Halloy, 2005) e a que ele mesmo propõe de "transe consciente" e "transe inconsciente"[11].

Ao assumir as dicotomias elencadas por Halloy, pode-se dizer que a irradiação situar-se-ia em sua metade "disfuncional", isto é, estaria próxima de um transe *selvagem, infeliz, incontrolado* e *inoportuno*. No entanto, essas oposições só fazem sentido quando o ponto de vista assumido pressupõe a centralidade da possessão e do culto no qual esta se inscreve. Há, em uma série de trabalhos etnográficos, indicações da presença de *irradiações* fora de um contexto ritual ou de um culto institucionalizado. A partir deles, vislumbra-se que não é necessário ser adepto do candomblé ou de uma das inúmeras religiões de matriz africanas que se espalham pelo Brasil para se ter uma relação – por vezes bastante intensa – com os orixás.

10 Ver Halloy (2005, p. 418) para uma discussão sobre o transe em momento inadequado enquanto punição por parte do orixá ao seu "filho".

11 A irradiação é descrita pelos interlocutores de Halloy (2005)e por ele próprio como uma "vibração no corpo", "um estado durante o qual o corpo é percorrido por longos calafrios e tremedeiras incontroláveis", "frequentemente acompanhados de um 'ligeiro desequilíbrio'". Segundo o autor (2005, p. 395), "uma característica desse estado é que a pessoa permanece em grande parte consciente do que lhe sucede". "A aparição de tais sinais deixam entrever a possessão iminente". Nos contextos etnográficos aqui analisados, tudo indica que a dicotomia consciente/inconsciente não é a ideal para descrever o que se sucede com os corpos, uma vez que estes são atravessados por oscilações entre esses estados.

Qual caráter assumiriam, então, as irradiações se abandonarmos a institucionalidade religiosa e suspendermos por um momento a onipresença da possessão?

Irradiações inoportunas e infelizes

Há um conjunto de etnografias em que a irradiação não aparece explicitamente relacionada ao processo de iniciação. Aqui se situa, por exemplo, aquele tipo de irradiação julgada maléfica ou perigosa. Jim Wafer (1991, p. 74) apresenta uma situação descrita como *irradiação de egum*, isto é, aproximação indesejada de um espírito de morto, que permanece próximo à pessoa, algo entendido como negativo, mesmo quando se trata de um espírito bem intencionado:

> [O pai de santo] Marinalvo fez uma série de predições: em primeiro lugar, ele disse, o dono da minha cabeça era o velho Oxalá, conhecido como Oxalufã, o pai dos orixás. Em segundo lugar, ele disse que eu estava sofrendo por causa da irradiação de um egum. Este era o espírito de uma pessoa próxima a mim, que tinha morrido. O egum estava me prejudicando, embora com a intenção de me ajudar. Ele me pediu para imaginar qual pessoa poderia ter sido esta. Eu lhe perguntei se a pessoa tinha morrido recentemente ou há muito tempo. Ele não respondeu a minha pergunta, mas me disse que a situação era perigosa e que tinha de ser resolvida o mais rápido possível, através de um ritual chamado "limpeza de corpo". Ele acrescentou que eu deveria dar comida para Oxalá assim que eu pudesse, porque ele queria comer, e também para o meu exu, chamado Boca de Fogo.

Em alguns trabalhos, essa aproximação nociva de espíritos ou entidades "sem luz" não recebe o nome *irradiação de egum*; é chamada de encosto. Flaksman (2014, p. 142) relata a história da família Cajazeira, uma das famílias mais antigas do terreiro do Gantois em Salvador e sua relação ou *enredo* com a morte e os espíritos, em função de o patriarca da família, Seu Carlos Cajazeira, ter sido uma liderança espírita:

> As sessões de *mesa branca* caracterizam-se pela grande variedade de espíritos que nelas se manifestam: numa mesma sessão, podem aparecer orixás, espíritos de médicos como João Luiz, caboclos, astecas, exus e mais uma ampla variedade de entidades — desde as entidades "sem luz", que causam problemas na vida das pessoas e podem assumir formas diversas, até os espíritos "de luz", normalmente espíritos de médicos, curandeiros etc., que vêm à Terra a fim de prestar auxílio em tratamentos e processos de cura. Na mesa branca de Seu Carlos Cajazeira, avô de Bárbara e pai de Cleide, trabalhava-se também no combate ao "encosto", livrando a pessoa das influências maléficas do espírito que trazia "encostado".

Esse tipo de irradiação ou encosto – é igualmente entendida como uma aproximação excessiva da entidade ou espírito de morto – mas não é algo celebrado ou

desejado; trata-se de uma situação perigosa que deve ser dirimida: se a entidade que se aproxima não é o santo da pessoa, ela pode ser um espírito de morto da família desta, que passa por dificuldades para se "desligar da matéria", ou ainda o Exu da pessoa que busca propositalmente chamar atenção, colocando a pessoa em situações embaraçosas, seja para deliberadamente atrapalhar sua vida, em função de alguma dívida ou necessidade de obrigação; seja para proteger a pessoa, lembrando-a de algum perigo iminente.

No Baixo Sul baiano, Paula Siqueira (2012) relata uma situação em que o exu da pessoa está tão próximo que a irradiação é entendida como uma quase-possessão. Vejamos:

> Naquele dia, o Exu dirigira as ações de Valdir, mas uma pessoa desavisada não conseguiria percebê-lo. Eu mesma não percebi, e inicialmente demorei a entender como Valdir, que normalmente não incorporava, poderia estar tão *irradiado* por seu Exu a ponto de suas ações serem na verdade as dele. Em sua família, ao contrário, todos já sabiam que aquele comportamento não era o normal do rapaz, usualmente pacato e brincalhão. Há muito eles conheciam aquela forma de "influência", e por isso o irmão de Valdir me explicou: – "Não toma totalmente, mas *radeia*, alguém com o coração puro tenta ajudar, ele traça toda a boniteza. Você pensa que é humano, porque ele responde bem, mas na verdade já era o Tranca-Rua dele pensando em fazer desgraça. (Siqueira, 2012, p. 23, grifo meu)

Algumas pesquisas apontam, ainda, que a irradiação pode ser sintoma de uma prática feiticeira, forte indicador de se estar sob a influência de um feitiço: irradiar-se-á um espírito enviado por alguém, um exu ou egum mais frequentemente, que irá atuar no sentido de prejudicar a pessoa, atrasar sua vida. Vejamos um dos exemplos do trabalho de campo que Siqueira (2012, p. 24, grifo meu, aspas da autora) oferece:

> No caso de Valdir, não se aventou feitiço, pelo menos não naquele momento. Já no caso de Jana, ao contrário, a bruxaria era certa. Uma padilha a "*irradiava"*, mas não era a sua Padilha; aquela era uma exu despachada para virar a vida de Jana pelo avesso, missão que até então a exu cumpria com sucesso.

Trata-se, neste caso, de um feitiço que precisaria ser desfeito. Siqueira ressalva, porém, que "desfazer um feitiço" não significa simplesmente expulsar o Exu ou espírito que se aproximou excessivamente da pessoa, como se expulsaria algo de natureza necessariamente nociva, afinal nada, muito menos um exu, é entendido como em si mesmo bom ou mau. Todos os esforços são, então, direcionados para um trabalho que envolve negociação, cuidados e esforços para se conquistar o respeito do Exu, de modo a "orientar o enorme poder do Exu em favor da pessoa que ele possui" (Iriart, 1998, p. 147, *apud* Siqueira 2012). Afirma Siqueira (2012, p. 30):

> Em casos semelhantes ao de Jana, quando se chegou ao diagnóstico de bruxaria, o problema não era exatamente a convivência entre exus e humanos (...), mas o excesso de proximidade entre um e outro. Como a padilha queria capturá-la, tomando-a por inteiro, Romualdo procedeu à retirada, mas uma retirada bem específica, que visava aumentar o intervalo entre humano e espírito, e não exatamente afastá-los em definitivo. Depois do trabalho, a padilha comeria através dos ebós, e não mais "através de Jana", explicou Romualdo (p. 29-30). Se a exu resolvesse acompanhá-la, com a convivência, haveria espaço para ela se tornar a Padilha de Jana, quando então ambas se veriam capturadas. Pouco a pouco, vindo mais à terra, a Padilha "experimentaria" Jana que, por sua vez, aprenderia a receber "a força de um caboclo no seu corpo". Ambas lidariam com as suas diferentes forças.

Assim, o trabalho do pai-de-santo será no sentido de criar o que Siqueira chamou de uma "composição", isto é, irá buscar ser capaz de manter a padilha enviada para Jana a uma distância segura[12], apostando que a convivência entre ambas permitirá que essa exu enviada por um inimigo se tornasse sua aliada. O feitiço, portanto, não é exatamente desfeito, mas refeito ou revertido a favor da pessoa enfeitiçada ou irradiada, compondo um novo arranjo de forças, cuja estabilização, lembramos, nunca é definitiva e, nessa medida, supõe cuidados e atenções permanentes. Afirma Siqueira (2012, p. 31):

> A captura não termina em si mesma, ela compõe e, neste ato, há muito que escapa ao controle do feiticeiro. Aliás, controle não é mesmo um bom termo para descrever essa forma especial de captura. Quando um feiticeiro envia um espírito para fazer mal a seu desafeto, ele faz uma aliança com um ser temperamental, cuja força é maior do que a sua própria. Ao chegar a seu alvo, o espírito passa a habitar o corpo do enfeitiçado – ato que chamei de composição – e, uma vez ali, nunca se sabe quais outras alianças se seguirão.

"Quem taí?"

A questão é que, quando se está irradiado, nunca se sabe, em princípio, que tipo de entidade se aproxima. Há que se ter conhecimento sobre as histórias, os mitos, os hábitos e os *enredos*[13] de orixás e entidades e experiência em lidar com eles para engendrar o trabalho de identificação de *quem está aí*. Importante observar que, embora identificações parciais sejam possíveis e ocorram a todo tempo, a pesquisa sobre *quem está aí* nunca é encerrada, uma vez que novas qualidades deste ente do cosmos vão sendo descobertas ao longo do tempo. Há uma indeterminação intrínseca e correlata à abertura que conduzirá a esse encontro singular da pessoa com um "fora", um cosmos externo, dentro dele mesmo. Assim, movido pelo desejo de descobrir "aquilo que não se sabe bem o que é"[14], é possível que a irradiação seja, ainda, um exercício de experimentação e pesquisa. Cito, mais uma vez, os dados de campo de Siqueira (2012, p. 35-36, grifos meus), particular-

12 Siqueira indica que a ideia de "distância intervalar" é diretamente emprestada do trabalho de Edgar Barbosa Neto (2009) sobre as casas de religião em Pelotas, Rio Grande do Sul. Afirma Siqueira (nota 13, p. 30): "Enquanto em sua experiência de campo 'os espíritos que apresentam uma menor distância intervalar relativamente aos humanos parecem ser os mais adequados à prática da feitiçaria', na minha, a feitiçaria é a própria diminuição dessa distância".

13 Para uma análise da noção de enredo num tradicional terreiro soteropolitano, cf. Flaksman (2014).

14 A expressão de Marina Vanzolini (2014) "Daquilo que não se sabe bem o que é" e sua análise sobre a relação afro-indígena nos parecem particularmente fecundas para a presente análise. Voltaremos a este tema adiante.

mente ricos em possibilidades de leitura, como aquela aqui proposta da *irradiação* enquanto *experimentação*:

> Num dia de sexta-feira, depois que a maioria dos presentes já tinha deixado o terreiro, o pai-de-santo reclamou de uma radiação que persistia há mais de uma semana.
>
> - "Tome um banho" – sugeriu Cauã.
>
> "Não, tenho que deixar eles chegarem! Se não, como vou saber quem eles são? Tenho que saber como é a *radiação* de cada um".
>
> Como o pai-de-santo sentia "ânsia de desmaio", suspeitava serem espíritos de morto (eguns). Mas sua metade esquerda estava pegando fogo, já a direita não, estava mais fria. Possível então ser ogum xoroquê, ele especulou, um santo "metá-metá" – metade santo, metade exu –, com o qual não tinha muita "experiência". O santo, se santo fosse, poderia sussurrar-lhe uma zuela que "viria na [sua] mente". Ou então ele poderia lhe dar gana de comer algo inusitado, aparecer em seus sonhos, ou tomá-lo de vez em possessão. Assim, o pai saberia do que o santo gostava, saberia também por que ele estava ali. Seria ele um espírito das águas? Das matas? Das estradas? Do tempo? Do cemitério? Seria mandado por feitiço? Seria ele do candomblé? Da umbanda? De que "ritmo" ele faria parte?
>
> Para conhecê-los, é preciso experimentá-los.

Outra expressão dada para essa aproximação de uma entidade indefinida (e a ser conhecida) que se aproxima demais é dizer que a pessoa "bolou no santo" e pode indicar, como nos casos vistos anteriormente, a manifestação de um santo que pede a feitura. Na monografia de Carmem Opipari (2009, p. 220), esta aproximação que faz o abiã (candidato a iniciado) "bolar no santo" é descrita pelo pai de santo Manuel como um "namoro em que o santo não toma por completo a cabeça (ori) da pessoa, dela se aproxima levemente". Opipari (2009, p. 220, grifo meu) aponta que "esta ideia de namoro lembra aquela de *irradiação,* uma vez que o *abiã* ainda não selou aliança com seu santo, admitir-se-á que, quando dança, ele somente sofre sua irradiação". Neste caso, a irradiação seria a vibração que acompanha a aproximação de um orixá quando ainda não houve feitura, isto é, quando ainda não se sabe qual será o santo pessoal de um(a) candidato(a) a filho-de-santo[15].

> Eu nunca bolei e, virar mesmo, eu nunca virei. Eu sinto uma *irradiação* forte de Iansã quando eu danço na roda, ela não me pega completamente, ela só irradia. (...) Você sente assim... É como se você... É igual um orgasmo, é difícil explicar, é a sensação de um orgasmo: arrepio na nuca, adormecimentos, o

15 Importante notar que se pode irradiar um orixá que não se tornará seu orixá pessoal, já que é apenas no momento da feitura do santo que este se confirmará. Segundo Opipari (2009, p. 220), "diz-se por exemplo que o santo do abiã não é forçosamente o seu. Seguindo a ideia da "feitura" como nascimento do santo, ele é algo que está ainda em formação, em gestação. Ainda indefinido, o santo do abiã pode, então, mudar no momento da "feitura".

coração bate mais depressa... Mas eu queria saber o depois, como é que é o depois... (Depois? Indaga a etnógrafa) É, depois: como é receber o santo mesmo, como a gente fica. (...) eu sou tão curiosa...[16]

A irradiação, na leitura proposta por Opipari é, além de um indicador da necessidade de feitura, uma *modulação do transe*, um estado desejado, um modo de relação característico de um período de "namoro", um período de "aproximação" que permite a construção de uma intimidade com o orixá, uma convivência anterior à aliança propriamente dita, que será confirmada (ou não) pela feitura do santo, momento em que aquilo que irradia na pessoa será finalmente conhecido através do processo combinado de atualização do orixá geral e singularização do santo pessoal produzido pelo ritual de iniciação. Nessa mesma direção, Goldman (2005, p. 9) formula deste modo a dupla-captura entre pessoa e orixá:

> A divindade não é, portanto, um elemento apenas exterior ao ser humano, que a ele se reuniria de forma periódica. Feito dentro dele, ao mesmo tempo que sua própria pessoa, o orixá habita, de modo constitutivo, o que Bastide (1978, p. 226) denominou seu "castelo interior".

A monografia de Bianca Arruda Soares (2014), realizada em Belmonte, sul da Bahia, traz um exemplo interessante sobre este encontro que, num primeiro artigo de minha autoria sobre a noção de irradiação (Mello, 2013) definimos como um encontro de um "dentro" com um "fora":

> Fluxos de intensidade oriundos da fonte de irradiação atravessam-no e afetam-no. Seja por reter parte desta força que o trespassa, seja porque esta força ativa algo pertencente ao próprio (ou por ambas as razões), o que se diz é que algo irradiou no agente ou que ele(a) está "irradiado (a)". (Mello, 2013, s/p)

Definindo irradiação como uma "manifestação mais sutil" e como "estágio anterior", distinto da *incorporação* ou da *aparição*, Soares narra um episódio em que foi acometida por um choro copioso e, à primeira vista, sem sentido quando estava diante de uma senhora da cidade para realizar uma entrevista. Diante disso, a filha dessa senhora, que observara e se divertira com a cena, indagou se a etnógrafa estava de *dandá*. Em suas palavras:

> Naiana me explicou que estar de *dandá* é, literalmente, estar manifestada, ou como ocorreu comigo na noite passada, estar *irradiada* na Oxum. Dandalunda é como se chama a Oxum na angola, continuou. No caso, ela informou que, sendo a mãe dela da Oxum, naquele momento, a presença da Oxum estava muito forte e eu senti a irradiação dela e, por isso, chorei. Para completar, Naiana perguntou se eu era da Oxum e eu disse que não sabia. Naiana disse então que provavelmente eu devia ter a Oxum para ter manifestado daquele jeito. (Soares, 2014, p. 57-58, grifo meu)

16 Neste exemplo, ao contrário do caso de Curió analisado em Rabelo, "estar irradiado" é descrito como uma experiência agradável do ponto de vista de quem sofre a irradiação. A irradiação pode, ao mesmo tempo, ser entendida como algo agradável e oportuno (catalisador da iniciação); agradável e perigoso (aproximação excessiva de uma entidade indesejada), desagradável e oportuno e desagradável e inoportuno, e tudo isso vai depender de quem estamos falando (é desagradável para o candidato a adepto, mas não para o líder espiritual, por exemplo), daí sua não biunivocidade. Avaliações sobre o caráter "feliz ou infeliz", "esperado ou inoportuno" de uma irradiação só serão possíveis a partir de uma análise da situação específica em que o fenômeno ocorre e sempre irão depender do ponto de vista que se assume.

Esse episódio traz elementos interessantes na direção daquilo que propõe Opipari (2009) sobre o transe de possessão e que poderíamos extrapolar, com base no exemplo etnográfico de Soares, para o caso da irradiação. Em Opipari, a possessão não é mais entendida como supondo uma separação entre o santo –tomando como sujeito –e o adepto –entendido como objeto –mas como uma dupla-captura, "mútua fabricação ou feitura que estabelece uma aliança entre o adepto e o orixá singularizado, seu santo" (2009, p. 262). A iniciação por ela denominada de "íntima aliança" seria o momento de consolidação de um encontro em que o orixá e o adepto são a um só tempo forjados. Assim, os efeitos da irradiação não podem ser sentidos ou "captados" por todos da mesma forma: há que se ter uma sensibilidade específica – isto é, ser filho de tal ou qual orixá – para que seus efeitos se façam perceptíveis.

Irradiação no movimento cultural afro-indígena

O grupo cultural conhecido como "Movimento Cultural Arte Manha" foi criado há 25 anos por jovens moradores da região periférica de Caravelas, conhecida como "Avenida" e é resultado da confluência de uma série de encontros de seus integrantes com pessoas, acontecimentos políticos e técnicas artísticas que por aí passaram em diferentes épocas[17]. Filhos de famílias de trabalhadores rurais e estivadores, os integrantes do movimento produzem uma arte denominada *afro-indígena*, que traduz um modo particular de aliança entre povos indígenas e negros ao longo da história[18].

Os integrantes do movimento são descendentes, por um lado, dos Tupinambá de Olivença que fugiram do processo de extermínio relacionado aos conflitos de terra na região de Ilhéus e se instalaram na região de Caravelas após uma caminhada, na década de 1950, de mais de 450 km rumo às então "matas brutas" do Prado, terras devolutas da região. Possuem, ainda, laços de parentesco com os Pataxó da aldeia Barra Velha, Corumbau, razão pela qual recentemente alguns de seus integrantes obtiveram a "carteirinha da FUNAI", isto é, reconhecimento oficial de sua identidade indígena. Eles também se afirmam enquanto negros, descendentes de pessoas de origem Banto escravizadas no continente africano e levadas para exercerem trabalho forçado nas lavoura de café da Colônia Leopoldina, uma das primeiras colônias de imigrantes europeus no Brasil, localizada no distrito de Helvécia[19], Nova Viçosa, município hoje vizinho a Caravelas.

A ideia de *afro-indígena*, como vimos em trabalhos anteriores (Mello 2010, 2014, 2017), não é entendida como sendo da ordem da mistura ou da mestiçagem, mas percebida como uma soma ou adição de um *cosmos* afro e de um *cosmos* indígena, um encontro ou aliança que não dilui ou diminui a força das partes, mas, ao contrário, aumenta a potência de sua ação no mundo[20]. A noção de afro-indígena pode ser entendida enquanto "um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos" (Mello 2014, p. 227). Esta aproximação ou justaposição entre elementos com origens e histórias distintas não dissolve suas qualidades; ao contrário, este encontro entre heterogêneos pode ser entendido enquanto um método de fortalecimento de sujeitos e grupos, de

17 Um elemento central da heterogênese do movimento (Mello, 2003) são os encontros, concretos ou virtuais, com determinadas pessoas –entendidas como formas de produção subjetividade e não indivíduos. Importante demarcar a impossibilidade de totalizar ou identificar a subjetividade com que entraram em contato com os indivíduos concretos que por lá passaram. Como afirma Guattari (1986, p. 31), "uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade de agenciamentos de subjetivação".

18 Flavio dos Santos Gomes (2001, 2005), em sua fascinante investigação sobre as relações entre negros e índios no Brasil colonial, traz uma variedade de exemplos históricos que apontam para a existência de realidades praticamente ignoradas da historiografia corrente sobre o período. Para além dos quilombos, que eram muitos, Gomes apresenta-nos os "mocambos de índios", que eram formados frequentemente na região amazônica com índios e negros fugidos. Recriações e reelaborações culturais diversas podem ter nascido deste encontro: "Em várias áreas coloniais, principalmente nas fronteiras

incremento de sua saúde e criatividade e de intensificação de sua potência transformadora no mundo.

Proponho que a *irradiação*, tal como experimentada pelos integrantes do movimento cultural afro-indígena, isto é, fora do ambiente institucional das religiões de matriz africana, também possa ser lida enquanto um método particular de fortalecimento dos corpos e de sua ação no mundo, tornados possíveis por meio da propagação do axé que propicia.

No caso do movimento cultural, por exemplo, a descoberta da relação com os grupos indígenas em suas festas e práticas artísticas os levou a entrar num *devir-índio*. Isso se deu através das *irradiações* de caboclos[21] durante a passagem do Bloco de Índio Tupinambá, festividade da qual participam no carnaval, bem como por meio da aparição não intencional de formas indígenas em suas criações artísticas (escultura e pintura) e através dos encontros concretos propiciados pelos intercâmbios culturais que realizam com os Pataxó de Barra Velha (município do Prado).

Em Mello (2013) defini a *irradiação* como modo da relação que diz respeito às situações em que a aproximação com uma fonte de intensidade (orixá, acontecimento brutal, espetáculo artístico) de um determinado agente produz alterações relevantes em suas qualidades, através de ondas que vão além dele mesmo. Fluxos de intensidade o atravessam, afetam-no e podem igualmente afetar outros a sua volta, fazendo-os, por sua vez, irradiar. Vejamos exemplos do trabalho de campo em que esse efeito aparece de forma mais nítida.

Irradiação na Aruanda

Era noite de lua e o Bloco de Índio Tupinambá estava fazendo a *Aruanda*[22] no pátio a céu aberto na sede do movimento cultural, um sítio situado entre a cidade, o mangue e a mata, numa zona periférica da cidade de Caravelas. Antes de tomar as ruas, o bloco se reunira na casa de um dos seus integrantes e Piaba, o folião que põe o bloco em marcha há muitas décadas, pedira licença aos caboclos, aos encantados e demais entidades indígenas para a realização da *brincadeira*. O pedido de licença é também um pedido de proteção e uma expressão de respeito. Apesar disso, é comum que alguns integrantes *irradiem*, isto é, sejam atravessados por forças que levam a uma alteração corpórea: a impressão do exterior é de que os corpos são atravessados por ondas de intensidade, o que provoca tonturas e tremedeiras e as faz cantar *os pontos de caboclo* com mais vigor e num tom mais agudo. Há, ainda, aquelas que caem, isto é, que incorporam o espírito de um caboclo durante o percurso pela cidade e essa presença é indicativa de que o Bloco está *forte*, cantando e dançando bonito.

Dona Tata, uma vizinha branca, bastante idosa e "beata católica", como contaram-me os integrantes do movimento, morava há poucos passos do sítio-sede do movimento e, nessa noite, observava um pouco timidamente a roda, até que seu corpo começou a oscilar. *Está irradiada* pelo caboclo, disseram-me alguns presentes com entusiasmo. A aproximação do caboclo foi saudada, mas Dona Tata/o caboclo foi logo levada/o para um canto. Moveram seus braços para baixo e chamaram-na pelo seu nome próprio, retirando-a do quase-transe.

da Amazônia colonial, índios e negros fugitivos (...) entraram em contato não só com ideias, mas fundamentalmente com outras experiências históricas" (Gomes, 2001, p. 67-68). Além disso, as pesquisas de Gomes indicam que os quilombos e mocambos muitas vezes mantinham intensas relações comerciais com as vilas mais próximas, desmistificando a ideia de que estes eram necessariamente unidades isoladas e sem relações com a vida da colônia. Supõe-se que, para além das trocas comerciais, trocas religiosas também tenham se efetuado intensamente.

19 Sobre a Colônia Leopoldina e Helvécia, ver o trabalho de Ossowicki (2003).

20 Opto pela grafia afro--indígena, com hífen, para demarcar o caráter de adição e não de fusão dos termos afro e indígena.

21 Caboclo é um termo comumente empregado no sul da Bahia como sinônimo de indígena (os "caboclos da aldeia de Barra Velha"), mas também como referência aos espíritos de entidades indígenas.

22 Aruanda designa a roda onde se canta e dança e também a aldeia em que vivem os espíritos dos caboclos e encantados.

Embora dona Tata frequentasse apenas a igreja Católica, soube mais tarde que ela já fora do *santo*, mas o terreiro que frequentava fechara anos antes. Segundo sua filha, "mamãe não pode ouvir um tambor que logo cai". O caboclo foi rapidamente despachado, em consideração à saúde de dona Tata, que poderia não suportar o arrebatamento. Embora se tomem todas as precauções para que os caboclos fiquem afastados e apenas protejam a festa, eles são secretamente desejados: quando um aparece, é saudado por todos e algumas pessoas aproveitam para se consultar (o que não ocorreu no caso descrito, pois dona Tata não chegou a *incorporar*). Os integrantes do movimento cultural não esconderam seu orgulho com a visita inesperada. A irradiação de um caboclo durante o bloco de índio foi reveladora não apenas de que o bloco estava especialmente forte, mas também de que o local onde o bloco se apresentava tem muito *axé*. É a *boniteza da festa* que faz os caboclos não resistirem e descerem para dela participar, explicaram-me.

Outro exemplo do trabalho de campo revela mais nuances da noção de irradiação em Caravelas. O espetáculo-performance *Origem* encena o surgimento da vida na Terra (Aiyê) a partir de um universo onde tudo era água e o subsequente aparecimento de todos os seres vivos, entre eles os humanos, moldados no barro pelas mãos de Oxalá e vivificados pelo sopro de Olorum. Através da dança, os integrantes do movimento cultural põem em cena uma narrativa sobre a vida e morte de Zumbi dos Palmares, associando sua presença no mundo com a atuação dos orixás: Zumbi nasce pelas mãos de Oxalá, é coroado rei por Oxum e, depois de morto, velado por Exu, Obaluaiê e Iansã e carregado num cortejo fúnebre por todos os orixás.

Esta encenação na IV Semana Zumbi dos Palmares[23] sediada em Caravelas teve algo de especial: uma lua cheia e tochas de fogo iluminavam o sítio do Movimento, o declive natural do terreno formou uma arena e os moradores da Avenida, bairro de Caravelas, aglomeraram-se para assistir ao espetáculo. Os integrantes do movimento cultural não são devotos de nenhuma das inúmeras variações de religiões afro-brasileiras que proliferam em Caravelas, mas delas participam de inúmeras maneiras. Eles não são "do santo", nem querem ser (apesar da "vontade do sujeito" não ser algo que faça muito sentido na processo de adesão às religiões de matriz africana). Alguns porque têm medo, outros por recusa às obrigações envolvidas na religião, outros por serem oriundos de famílias evangélicas e ainda há aqueles que até recentemente se definiam como ateus e materialistas.

Logo antes do Umbandaum[24] entrar em cena, decidi ir aos bastidores atrás do curral para conversar com uma pessoa da família que "me adotou" em Caravelas. Portando as vestes de Iansã, ela estava com os olhos semicerrados e respondeu-me de forma estranha, acenando com a cabeça, sem pronunciar palavra alguma. Seu filho, então com quatro anos de idade, estava ao seu lado vestido para o espetáculo e também trazia os olhos sonhadores, além de comportar-se de forma excessivamente calma, diferente da criança ativa que conhecia. Explicaram-me mais tarde que ela estava irradiada e que sua irradiação por Iansã por sua vez se transmitiu a seu filho, no dizer nativo, "irradiou no menino".

23 Trata-se de um festival com uma semana de duração que reúne grupos culturais do Sul e do Extremo Sul baiano, bem como artistas parceiros que oferecem aos moradores da cidade oficinas de atividades artísticas que culminam em um grande desfile no dia 20 de novembro, em homenagem a Zumbi dos Palmares.

24 Umbandaum é o grupo cultural que deu origem ao Movimento Cultural Arte Manha e hoje pode ser entendido como a parte do Movimento voltada para a criação de espetáculos de dança, teatro e performances. O nome é uma referência e homenagem a Gilberto Gil, que em 1982 lançou um LP chamado Um Banda Um, que em muitos sentidos inspirou os artistas do movimento.

No espetáculo, sua Iansã adentrou a arena lançando um grito assombroso, rodopiou diversas vezes e dançou desenhando no ar um movimento com os braços como se empunhasse uma espada. Enquanto assistia aos passos da filha, sua *mãe carnal* chorava em silêncio. Seu filho mais velho, irmão daquela que representava Iansã, veio como Xangô. Entrou no palco dançando e carregando nas mãos duas cabaças em fogo ardente: o público tinha a impressão de que duas esferas de fogo deslizavam por suas mãos. A irradiação do filho por Xangô por sua vez irradiou na mãe e esta fechou os olhos e seu corpo sofreu um espasmo, mas ela foi capaz de resistir à vibração que tomou seu corpo. Após controlar o fluxo que a atravessava, lágrimas tomaram sua face. O choro é uma das expressões da irradiação e também uma característica de Oxum, seu orixá.[25]

No dia seguinte, Jaco, artista fundador do movimento cultural, comentou sobre o espetáculo: "aconteceu uma coisa diferente ali ontem. Nunca tinha sido tão *forte*." Os integrantes do grupo que "representaram" Iansã e Xangô afirmaram não se lembrar de absolutamente nada do que se passara. Alguns chegaram a afirmar, com base nessa afirmativa, de que eles não estariam apenas irradiados, mas teriam de fato sido possuídos, ou seja, seus orixás teriam aí se "manifestado". A experiência foi tão intensa para ambos que, nos espetáculos que se seguiram a este, os dois nunca mais se apresentaram como Iansã e Xangô, seus respectivos orixás pessoais.

No primeiro caso, a irradiação está associada à aproximação de um caboclo e à entrada num estado próximo, porém distinto do transe. No segundo caso, a irradiação de Iansã sobre a integrante do movimento cultural foi tão potente, que irradiou em seu filho, em seu irmão (que vinha como Xangô, um dos maridos de Iansã) e sua mãe que, irradiada por sua Oxum, pôs-se a chorar. Quando se encena ou se representa a possessão pelo orixá pessoal este se sente convidado a manifestar-se, e isso é entendido como "muito perigoso" pelos mais velhos, que advertiram os integrantes do movimento cultural a parar de "brincar com fogo" e recomendaram duas práticas para se evitar uma irradiação intensa demais: é preciso, antes de tudo, pedir licença aos orixás e, como forma adicional de precaução, evitar criar as condições nas quais o orixá possa se sentir "convidado" a manifestar-se, a mais importante delas é impedir que a pessoa represente seu próprio orixá. No caso apresentado, os integrantes do movimento cultural, após este evento, passaram a representar outros orixás com os quais não têm *enredo* algum.

25 Halloy (2005, p. 475) apresenta exemplo parecido, em que o simples ato de olhar para o orixá, em filhos desse mesmo orixá, "provoca a irradiação instantânea deste".

Considerações finais

A partir das etnografias analisadas, pode-se definir a *irradiação* como uma força que atravessa os corpos e os transforma ou, antes, os modula, tornando-os, em alguma medida, mas não totalmente, *outros*, modo através do qual, ou melhor, *meio* através do qual ocorreria a transmissão do axé. Os corpos não são completamente arrebatados por essa força, como ocorre na possessão, nem tampouco há um controle absoluto sobre o fluxo que os percorre e atravessa.

O diálogo comparativo com outros contextos etnográficos nos ensina, contudo, que há algo mais em jogo. Nada impede que a pessoa represente seu próprio

orixá para atraí-lo para perto de si ou que se permita ser irradiado(a) para aproximar-se de uma força a *priori* indeterminada. Como vimos, no limite, só é possível conhecer "quem está aí" quando se *experimenta* a *irradiação* do orixá ou entidade. Trata-se, assim, de um exercício arriscado de se entrar em contato com forças que se desconhecem, mas com as quais, não obstante, se deseja compor.

Como vimos em outro momento (Mello, 2014), há, neste encontro entre cosmos africanos e ameríndios algo em comum, uma potência de indeterminação, descrita de forma precisa por Vanzolini (2014) como "aquilo que não se sabe bem o que é". Esta indeterminação, como destacamos, não é uma imprecisão, mas sim uma força ativa, resultado de uma criação por definição contingente e indeterminável a *priori*. Trata-se de "algo que já estava lá, mas que precisa ser criado", como bem coloca Moreira Lima (2016, p. 22), a respeito dos paradoxos das linhas de fuga.

A noção de irradiação aponta para esse momento instável e volátil em que algo acontece, mas em que ainda não é possível saber do *que* ou de *quem* se trata. Vanzolini (2014, p. 277) afirma, a propósito das possíveis aproximações entre os cosmos ameríndios e das religiões de matriz africana: "se há algo que "participa" entre humanos e não humanos nos mundos ameríndios talvez seja mais um emaranhado de conexões instáveis e parciais, *continuum* de diferenças que podem aumentar ou diminuir, do que uma oposição binária entre identidade interior e diferença externa".

Nessa direção, a irradiação pode ser entendida como uma potência intensiva do meio; o interstício por onde é possível se estabelecer uma relação parcial, transversal e reversível entre humanos e divindades, propiciando não apenas a transmissão do axé, mas também uma experimentação com as forças do *cosmos.* A irradiação seria, assim, um intercessor no qual se dá o encontro do universo das religiões de matriz africana com o cosmos ameríndio, produtor de uma "abertura do mundo" capaz de fazer circular nos corpos uma "potência inclusiva e autodiferenciante" (Vanzolini, 2014, p. 281). A irradiação, por fim, pode ser compreendida como uma marca singular da relação afro-indígena na qual vetores de aproximação de forças incorporais se compõem com vetores de "saída de si", em um movimento que nunca é totalizante numa direção ou na outra.

A ênfase – maior ou menor – na possessão como parâmetro central da análise sobre o transe nas religiões de matriz africana no Brasil finalmente talvez tenha a ver com as características particulares de cada campo de onde emergem as etnografias estudadas. No caso estudado, a possessão – embora certamente presente – não é tão comum ou relevante para o movimento afro-indígena quanto a experiência da *irradiação*. O presente artigo, portanto, buscou conhecer como a irradiação se manifesta nesse e em outros contextos etnográficos da mesma região. Ao se "suspender" a centralidade da possessão, foi possível compreender a irradiação sobretudo enquanto um modo característico da aliança afro-indígena, capaz de funcionar como um meio propício ao encontro e à experimentação com as forças, orixás e entidades que povoam o mundo.

Recebido: 9/6/2019
Aprovado: 12/10/2019

Referências

BANAGGIA, Gabriel. *Religiões afro brasileiras em perspectiva transformacional.* R@u– Revista de Antropologia da UFSCar, v. 6, n. 2,p. 57-70, jul.-dez. 2014.

BANAGGIA, Gabriel. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

BARBOSA Neto, Edgar. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA, Gustavo. *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres.* Revista de Antropologia, v. 47, n. 2, p. 529-576, 2004.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978 [1958].

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.* v. I. São Paulo: Pioneira; EDUSP, 1971a [1960].

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.* v. II. São Paulo: Pioneira; EDUSP,1971b [1960].

DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: um manifesto de menos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mille Plateaux. *Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit, 1980.

FLAKSMAN, Clara. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

GOLDMAN, Marcio. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GOLDMAN, Marcio. *Formas do saber e modos do ser observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé*. Religião e Sociedade, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. *A relação afro-indígena*. Cadernos de Campo, v. 23, n. 23, p. 213-222,2014.

GOLDMAN, Marcio. *Relações afroindígenas: teorias etnográficas da Mistura, do Sincretismo e da Mestiçagem*. Projeto de Pesquisa apresentado ao CNPq, mimeo., 2016.

GOMES, Flávio dos Santos. *"Amostras Humanas": índios, negros e relações interétnicas no Brasil colonial.* In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia (Orgs.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVII-XIX)*. São Paulo: UNESP; Polis, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras,2015.

HALLOY, Arnaud. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Tese (Doutorado) – Université Libre de Bruxelles, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Bruxelas, Paris, 2005.

HALLOY, Arnaud. *Divinités incarnés: l'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien.* Paris: Pétra, 2015.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia.* Dissertação (Mestrado em

Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do Extremo Sul da Bahia.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afroindígena.* Revista Cosmos e Contexto – Revista Eletrônica de Cosmologia e Cultura, n. 18, maio. 2013.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Devir-afroindígena: "então vamos fazer o que a gente é".* Cadernos de Campo, ano 23, p. 223-239, 2014.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Notas para uma teoria afroindígena da ação.* Anais do 40o Encontro Anual da ANPOCS. ST 01 – Antropologias Afroindígenas: contradiscursos e contramestiçagens. Caxambu: ANPOCS, 2016.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Quatro ecologias afroindígenas.* R@U – Revistade Antropologia da UFSCar, v. 9, n. 2, p. 29-41, jul.-dez. 2017.

MOREIRA LIMA, Vladimir. *Introdução: a conspiração de Guattari*. Rio de Janeiro, mimeo., 2016.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: EDUSP, 2009.

OSSOWICKI, Martin. *Ser e Pertencer: Além da Etnicidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

RABELO, Miriam. *Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. R*eligião e Sociedade, v. 28, n. 1, p. 176-205, 2008a.

RABELO, Miriam. *A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica.* Mana, v. 14, n. 1, p. 87-117, 2008b.

RAMOS, Artur. *O negro brasileiro.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 1988 [1934].

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil.* Brasília: Editora da UnB,1988 [1900].

SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé no interior da Bahia.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,2012.

SOARES, Bianca Arruda. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

STENGERS, Isabelle*. Cosmopolitiques I: la guerre des sciences.* Paris: La Découverte/Les empêchers de penser en rond, 1997.

VANZOLINI, Marina. *Daquilo que não se sabe bem o que é: indeterminação como poder nos mundos afroindígenas*. Cadernos de Campo, ano 23, p. 271-285, 2014.

WAFER, Jim. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian candomblé.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.